

Confucius.

Moral-philosophische Skizze

von

P. Gregor M. Schwander,
O. S. B.



Confucius.

Moral-philosophische Skizze

P. Gregor M. Schwanher,

O. S. B.



Confucius.

Moral-philosophische Skizze.

Es bietet immer das grösste Interesse, die ethischen Anschauungen, Grundsätze und Lehren einzelner, besonders hervorragender Männer des Altertums kennen zu lernen, da sie einen Einblick gestatten in die sittlichen Begriffe ganzer Völkerschaften und Generationen. Denn die unbestrittene Grösse und der Jahrhunderte und Jahrtausende überdauernde Ruhm dieser Männer liegt in ihrer geradezu zentralen Stellung zur Mi und Nachwelt, weil entweder die Summe der sittlichen Begriffe jener Zeit, der sie angehörten, in ihnen wie in einem Brennpunkte zusammengefloßen ist und durch sie einen beredten Ausdruck gefunden hat, oder weil sie oft auf eine sehr lange Zeit hinaus einen unberechenbaren Einfluss als Lehrer und Erzieher der Menschheit ausgeübt haben. Zum Beweise dieser Behauptung erinnere ich nur an die Namen eines Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero und anderer. In vielen Punkten der natürlichen Sittenlehre decken sich ihre Ansichten vollkommen mit der Wahrheit, in manch andern sind sie derselben ausserordentlich nahe gekommen. Darüber muss man sich billig verwundern, zumal wenn man bedenkt, dass sie einerseits ausserhalb der Sphäre der übernatürlichen Beeinflussung durch die positive Offenbarung gestanden, und dass andererseits bei den heidnischen Völkern so ziemlich allgemein die Spuren der dem Menschengeschlechte gemeinsamen Uroffenbarung durch eine tausendjährige Zwischenzeit entweder gänzlich ausgetilgt oder doch bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden waren.

Solch grosse und bewundernswerte Geister nun haben nicht bloss die berühmten alten Kulturvölker Europas, die Griechen und Römer, aufzuweisen; das alte „himmlische Reich“ im fernsten Osten Asiens, China, braucht in dieser Beziehung nicht zurückzutreten vor den eben genannten Völkern. Unter den grossen Weisen dieses vier Jahrtausende alten Reiches, das an Ausdehnung und Bevölkerungszahl alle andern Reiche überflügelt (11,574,356 qkm mit über 400 Millionen Einwohnern), ragt wie eine Eiche aus dem Gelehrtenwalde hervor der Philosoph Confucius.

Pauthier¹⁾, welcher zum ersten Male die moral-philosophischen Schriften dieses Gelehrten aus dem chinesischen Urtexte übersetzte, sagt in der Einleitung: „Wenn man über den Wert eines Mannes und über die Macht seiner Lehren nach dem Einflusse urteilen kann, den sie auf die Völker ausgeübt haben, so kann man den Chinesen Khung-tseu (Confucius) den grössten Lehrer des Menschengeschlechtes nennen, den die Jahrhunderte bis auf Christus hervorgebracht haben.“ Den nämlichen Tribut volltönender Anerkennung zollt dem chinesischen Weisen mit fast den gleichen Worten der Ge-

¹⁾ Confucius und Mencius. Die 4 Bücher der Moral- und Staatsphilosophie Chinas. Aus dem Französischen übersetzt von Cramer, Crefeld, 1844. S. 5.

schichtsschreiber Gützlaff¹⁾); und an die bekannten Bewunderer confucianischer und überhaupt chinesischer Lebensweisheit, Leibnitz und Chr. v. Wolff, schliessen sich an Windischmann²⁾ und Plath³⁾. Sehr zurückhaltend dagegen äussert sich Brucker⁴⁾ in seiner Geschichte der Philosophie, und Ritter⁵⁾ endlich bemerkt, dass die abgegriffenen Lebensregeln und Sinnsprüche, welche die Schriften des Confucius bieten, ihm nur ein Lächeln abgewinnen können über den steifen Ernst, mit welchem sie als etwas Gewichtiges empfohlen werden.

Welches von diesen entgegengesetzten Urteilen grössern Anspruch auf Billigkeit und Richtigkeit erheben kann, ob man exklusiv als Bewunderer und Lobredner, oder als Kritiker und Tadler auftreten kann, oder aber in den ethischen Schriften des Confucius manches rühmend hervorheben, manches aber tadeln soll, das wird am Ende dieser Arbeit jeder wohl selbst zu entscheiden vermögen. Ich habe nämlich keinen andern Zweck, als die ethischen Lehren dieses berühmten chinesischen Philosophen im Zusammenhange zu besprechen; und auch hiebei leitet mich wieder der Gedanke, meinen Schülern dadurch einigen Nutzen zu schaffen, weil gewöhnlich der Unterricht sowohl in der Geschichte der Philosophie überhaupt, als auch in der Geschichte der Ethik im besondern sich auf die Kulturvölker Europas beschränkt und mit Griechenland beginnt, das Jahrhundert lang der einzige Träger des philosophischen Gedankens war.

Es müssen jedoch hier notwendig einige kurze, biographisch-literarische Notizen vorausgeschickt werden. Confucius⁶⁾ wurde geboren 551 v. Chr. in der heutigen Ortschaft Kiofeuhien, in der Provinz Schantung, wo sein Vater Gouverneur war. Ueber seine Jugend wissen wir sehr wenig. Nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters erzog ihn seine Mutter bis in's 7. Jahr, worauf er einem weisen Beamten oder Lehrer zu weiterem Unterrichte anvertraut wurde. Ueber seine fernere geistige Entwicklung unterrichtet uns Confucius selber im Lün-Yü: „Als ich 15 Jahre alt war, da lag mein Geist ohne Unterlass dem Studium ob, als ich 30 Jahre alt war, da war ich in soliden und gewissen Prinzipien stehen geblieben; mit 40 Jahren empfand ich kein Zweifeln und Schwanken mehr; mit 50 Jahren erkannte ich das Gesetz des Himmels, nämlich das Grundgesetz, welches der Himmel jeglichem Wesen verliehen hat, um regelmässig sein Geschick zu erfüllen; mit 60 Jahren erfasste ich leicht die Ursachen der Begebenheiten; mit 70 Jahren genügte ich den Begierden meines Herzens, ohne jedoch das Mass zu überschreiten“⁷⁾. So wurde Confucius schon frühzeitig ein Weiser und ein berühmter Lehrer, der sich stets von einem reichen Kranze von Schülern umgeben sah, theils solcher, die ihm näher, theils solcher, die ihm ferner standen; die erstern, welche alle einzeln bekannt sind, belaufen sich in runder Zahl auf 70, die letztern auf 3000⁸⁾. Der Lün-Yü beweist auf jeder Seite, dass dies lauter erwachsene Männer, in Ehren und Aemtern stehend, gewesen, welche, angezogen vom Rufe der Weisheit des Confucius, herbeireisten, um bei ihm über Sitten, Einrichtungen und Gebräuche, über Regierungsgrundsätze, über Gegenstände des sittlichen Lebens, über das Studium, über die Ausübung der Tugend und so weiter sich Rat zu holen.

¹⁾ Geschichte des chin. Reiches. Herausgegeben v. Neumann. Stuttgart u. Tübingen. 1847. S. 71.

²⁾ Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. 1. Bd. Bonn. 1827. S. 61.

³⁾ Confucius u. seiner Schüler Leben und Lehren. Nach chin. Quellen. II. 2. München. 1871. S. 43.

⁴⁾ Historia crit. philosophiae. T. V. Lips. 1766. p. 906.

⁵⁾ Geschichte der Philosophie. 1. Bd. Hamburg. 1836. S. 57.

⁶⁾ Confucius = Khung-fu-tseu = Meister oder Lehrer (aus der Familie) Khung. Oft gekürzt: Khung-tseu.

⁷⁾ Cramer, a. a. O. S. 77. Lün-Yü, c. 2, n. 4.

⁸⁾ Plath, a. a. O. III. S. 5.

Jedoch beschränkte Confucius seine Lehrtätigkeit nicht auf diesen verhältnismässig kleinen Wirkungskreis; ihn trieb eine wahrhaft hl. Begeisterung an, seine in sittlicher und politischer Hinsicht reformatorische Tätigkeit weiter auszudehnen. Zu diesem Zwecke unternahm er viele Reisen, bekleidete auch öffentliche Aemter, einmal das Amt eines Befehlshabers eines kleinen Fürstentums, und wurde sogar auf 5 Jahre Minister. Trotz seiner angestrengten mündlichen und schriftlichen Tätigkeit erreichte Confucius ein Alter von 73 Jahren; er starb 479 v. Chr.¹⁾

Unsterblich haben den Confucius seine schriftlichen Arbeiten gemacht. Er verfasste: 1. Den Schu-King oder das hl. Buch, eine Sammlung von historischen Urkunden, kaiserlichen Erlassen, Reden, Ratschlägen und Ermahnungen. 2. Den Schi-King oder das Buch der Lieder, 311 Gedichte und Hymnen enthaltend. Bezüglich dieser beiden Werke erscheint Confucius nur als Sammler und Ordner alter Stoffe, nicht als Verfasser. 3. Den Y-King oder das Buch der Verwandlungen, welches geheimnisvolle Linien-Combinationen, die auf den prähistorischen Herrscher Fohi zurückgeführt werden und zugleich Texte von den ältesten fürstlichen Personen der 3. Dynastie, der Tscheu (um 1123 v. Chr.) enthält, denen Confucius einzelne kurze Kommentare beifügte. 4. Den Tschün-Thsieu oder Frühling und Herbst, eine Geschichte des Fürstentums Lu.

Allein die genannten Werke, über deren Authentizität und Integrität Plath²⁾ die weitläufigsten und genauesten Untersuchungen anstellt, können nicht zu unserem oben genannten Zwecke verwendet werden, entweder, weil in ihnen nicht die ethischen Ansichten des Confucius zur Darstellung kommen, sondern die der alten Kaiser und des altchinesischen Volkes überhaupt, oder weil sie mit ganz anderen Gegenständen sich beschäftigen, als wir im Auge haben. Dagegen kommen hier in Betracht 3 andere klassische Bücher von unbezweifelnder Authentizität, in welchen die moralischen und politischen Grundsätze des Meisters wörtlich niedergelegt sind, nämlich: Der Ta-Hio oder das grosse Studium, der Tschung-Yung oder die Unveränderlichkeit in der Mitte und der Lün-Yü oder die philosophischen Unterhaltungen³⁾.

Das erstere enthält nach der gewöhnlichen Annahme sieben Nummern von Confucius, gibt aber eine der Grundansichten des Weisen wieder; das Uebrige bilden Reflexionen und Kommentare seiner Schüler. Das zweite bietet eine Fülle von Aeusserungen, Lehren und Grundsätzen des Philosophen, welche der Verfasser (ein Schüler und Enkel des Confucius) aus dem Munde seines Meisters vernommen hatte. Das dritte Werk endlich ist gemeinsam verfasst von den Schülern des Confucius, die gleich nach seinem Tode zusammenkamen und die Aussprüche ihres Lehrers, wie sich dieselben ihrem Gedächtnisse eingeprägt hatten, niederschrieben⁴⁾.

Versuchen wir nun, an der Hand dieser Werke, die Ethik des Confucius zu skizzieren und zwar so, dass zuerst die allgemeinen ethischen Begriffe und dann die besondere Pflichtenlehre besprochen wird.

¹⁾ Plath, a. a. O. II. 2. S. 83.

²⁾ A. a. O. II. 2. S. 43—80.

³⁾ Deutsch v. Cramer. Siehe oben S. 3, Anmerk. 1. In Zukunft zitiere ich nach folgenden Abkürzungen: T.H. = Ta-Hio; T.Y. = Tschung-Yung; L.Y. = Lün-Yü.

⁴⁾ Plath, a. a. O. II. 1, S. 5 ff. Andere angebliche Gespräche des Confucius mit seinen Schülern und Zeitgenossen werden hier nicht berücksichtigt, weil gegen alle schwere Bedenken über ihre Echtheit bestehen. Die Beweise hiefür bei Plath, a. a. O. II. 1, S. 9—11.

I.

I. Ziel des Menschen.

Die wissenschaftliche Sittenlehre muss ihren Ausgang gewinnen mit der Bestimmung des höchsten und letzten oder des Endzieles des Menschen¹⁾. Ist ja doch die Ethik jene Wissenschaft, welche Ordnung in die menschlichen Handlungen bringen soll. Da aber der Mensch niemals ausser um eines Zweckes willen handelt und nach Erreichung dieses Zweckes die Frage nach dem höherliegenden Zwecke wiederholt werden kann, muss man zuletzt notwendig zu einem über die nächsten und unmittelbaren Zwecke hinausliegenden, höchsten und letzten Zwecke kommen, von wo aus die Richtung der menschlichen Handlungen in letzter Instanz bestimmt wird. Je nach der Stellung, welche wir einnehmen gegenüber der Frage nach dem höchsten Ziele des Menschen, wird auch unsere gesammte Tätigkeit ein verschiedenartiges Gepräge erhalten. Deshalb meinte seinerzeit schon Cicero, dass mit der Feststellung des Endzieles alles Andere bestimmt sei.

Bei Confucius finden wir in dieser so hochwichtigen Materie sehr spärliche und mangelhafte Angaben; nur ein einziges Mal spricht er hievon, im Taho, den er mit folgenden Worten beginnt: „Das Gesetz des grossen Studiums oder der praktischen Philosophie besteht darin: das leuchtende Prinzip der Vernunft, welches wir vom Himmel empfangen, zu entwickeln und an's Licht zu ziehen, die Menschen zu erneuern und seine Endbestimmung in die Vollkommenheit oder das höchste Gut zu setzen.“

Die Bestimmung des Menschen, das Ziel seiner irdischen Tätigkeit ist also gelegen in der Vollkommenheit oder im höchsten Gute. Man würde sich nun gewaltig täuschen, wenn man glauben wollte, dass Confucius unter dem Ausdrucke „höchstes Gut“ etwa das Gleiche versteht wie die christliche Philosophie, welche als natürliches Endziel des Menschen die Erreichung und den Besitz des höchsten Gutes, d. h. Gottes, durch Erkenntnis und Liebe hinstellt.

Ein doppelter Grund spricht gegen eine solche Annahme: erstens die eigentümlichen, ich möchte sagen, pantheistisch-materialistisch gefärbten, metaphysischen Anschauungen des Confucius, gemäss welchen eine persönliche Auffassung Gottes unmöglich ist; und doch darf der Begriff des persönlichen Gottes durchaus nicht verwischt werden, wofern man von einem geistigen Besitzergreifen Gottes durch den Menschen sprechen will. Confucius betrachtet nämlich Himmel und Erde als die Grundwesen; in der Mitte zwischen Himmel und Erde, gleichsam als Mittelpunkt des Lebens beider, steht der Mensch, Himmel und Erde vereinigen sich in ihm und haben in ihm ihre Vollendung. Und so bildet der Mensch ein Glied dieser gewissermassen göttlichen Dreifaltigkeit der Chinesen²⁾.

¹⁾ T. H. 2.

²⁾ T. Y. 1, 4; besonders c. 22: „Als dann vermag er (der vollkommene Mensch) mittelst seiner höhern, intelligenten Kräfte, dem Himmel und der Erde zu helfen in ihren Umwandlungen und in der Unterhaltung der Wesen, auf dass sie ihre Enthüllung gewinnen. Endlich kann er, indem er solches vermag, eine dritte Macht gründen mit dem Himmel und der Erde.“

Ebenso ibid. 26, 4 u. 5: „Darum hat er (der vollkommene Mensch) in sich die Kraft, zur Vervollkommenung der Wesen beizutragen und sich durch seine Werke mit dem Himmel und der Erde zu identifizieren. Die höchst vollkommenen Menschen assimilieren sich mit der Erde durch die Grösse und Tiefe ihrer Tugend; durch ihre Höhe und ihren Glanz assimilieren sie sich mit dem Himmel.“

Vergleiche Stühr, die chinesische Reichsreligion. Berlin 1835, S. 5, ff. Windischmann, a. a. O. S. 197. Plath, a. a. O. IV. S. 18.

Der zweite Grund liegt darin, dass man mit voller Sicherheit behaupten kann, Confucius habe keine ewige Fortdauer der Seele angenommen¹⁾; wiewohl er doch den Fragen seiner Schüler nach dem Zustande der Verstorbenen so sorgfältig aus!²⁾ Es ist aber klar, dass ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele die philosophische Lehre vom Endziele, so wie sie auf christlicher Grundlage sich erhebt, in subjektiver Richtung verunmöglicht wird.

Das höchste Gut des Confucius hat also gar nicht den Charakter einer jenseitigen Glückseligkeit, es muss deswegen etwas Diesseitiges sein. In der zitierten Stelle setzt er selbst das höchste Gut als identisch mit der Vollkommenheit. Der Begriff der Vollkommenheit deckt sich aber mit dem Begriffe vollendeter Weisheit, Tugendhaftigkeit und Heiligkeit³⁾ d. h. mit dem Beharren in der rechten Mitte⁴⁾. Folglich liegt das höchste Gut, der Endzweck des Lebens, in der Tugendhaftigkeit. Wir finden hier merkwürdige Anklänge an die stoische Lehre, freilich mit dem Unterschiede, dass Zenon die Tugend für sich und ausschliesslich zum Lebenszweck des Menschen macht, während alle Aussprüche des Confucius, die seine Schüler über diesen Gegenstand uns aufbewahrt haben, sehr deutlich zeigen, dass er bei der Fixierung der Tugend als Endbestimmung des Menschen auch die Wirkungen und Früchte des tugendhaften Handelns miteinschliesst, nämlich sowohl den innern Seelenfrieden des Einzelnen⁵⁾, als auch den äussern Frieden unter den Menschen⁶⁾.

Aber immerhin bleibt das Lebensziel des Menschen in der confucianischen Ethik ein ganz auf diese Erde beschränktes. Merkwürdig ist nur, wie Confucius trotz dieser von Gott und Religion gänzlich losgetrennten und darum nichtigen philosophischen Grundlage doch so ziemlich allseitig richtige Vorschriften und Regeln für das menschliche Handeln im individuellen und sozialen Leben hat ableiten können.

Der Grund dafür ist enthalten im Folgenden.

2. Norm der Sittlichkeit.

Die diesbezüglichen Bestimmungen des Confucius sind klar und deutlich. Freilich nach dem Vorhergehenden stünde zu erwarten, dass, wie Chr. v. Wolff es getan, die Vervollkommenung des Handelnden als Norm der Sittlichkeit erklärt, oder dass ein idiosympathisches Prinzip à la Bentham aufgestellt würde.

Allein nichts von all' dem trifft zu; das Moralprinzip wird vielmehr in einer Weise bestimmt, wie wir es sonst nur im aristotelisch-scholastischen Systeme zu hören gewohnt sind. „Das Prinzip, welches uns in der Konformität unserer Handlungen mit

¹⁾ Plath, a. a. O. IV. S. 33 ff.

²⁾ L. Y. 11, 11: Ein Schüler fragt den Confucius, was der Tod sei. Der Philosoph antwortet: „Wie kann man sagen, was der Tod sei, wenn man nicht weiss, was das Leben ist?“

³⁾ T. Y. 20, 17.

⁴⁾ ibid. 2; 4; 11.

⁵⁾ T. Y. 14, 3, L. Y. 12, 4.

⁶⁾ T. H. 4 u. 5, wo in besonders auffallender Weise der Gedanke hervortritt, dass die Verwirklichung des Familienprinzipes im staatlichen Leben Zielpunkt der ethischen Tätigkeit sei.

der vernünftigen Natur leitet, heisst Regel des moralischen Wandels, oder der richtige Weg¹⁾. „Der richtige Weg, dem man folgen soll, ist nicht fern vom Menschen; machen sich die Menschen eine Lebensregel, welche fern von ihnen ist, d. h. welche nicht angemessen ist ihrer eigenen Natur, so darf sie nicht als Lebensregel betrachtet werden“²⁾.

Das bedarf keiner weiteren Erklärung; die vernünftige Natur des Menschen ist damit als objektiver Massstab der Sittlichkeit hingestellt. In der confucianischen Lehre wird demgemäss der oberste Sittenkanon, die oberste praktische Lebensregel, lauten: Handle stets deiner vernünftigen Natur gemäss. Freilich ist dies nirgends in diesen einfachen Worten ausgesprochen; aber was als selbstverständlich aus den Prämissen nicht ausdrücklich gefolgert wird, das wird von Confucius um so allgemeiner in Anwendung gebracht.

Wer seine Handlungen dieser Norm entsprechend einrichtet, der wird als sittlich gut, als höherer Mensch, als weise, als tugendhaft erklärt; wer aber gegen seine vernünftige Natur handelt, der ist sittlich böse und lasterhaft, und wird ein niederer Mensch genannt³⁾.

Confucius zeigt, dass diese Norm drei Eigenschaften habe: Zuerst betont er im obigen, an zweiter Stelle angeführten Texte, dass das Moralprinzip ein inneres, d. h. allen Menschen überall und beständig gegenwärtiges sein müsse. Sodann hebt er als zweite Eigenschaft ausdrücklich hervor die Universalität seiner Sittlichkeitsnorm. Universell ist dieselbe für's erste der Erkenntnis nach, d. h. sie wird von allen Menschen als verpflichtende Norm erkannt, der man sich konformieren müsse, so dass auch die unwissendsten und rohesten Menschen aus dem Volke, Männer und Weiber, sie praktisch handhaben und so es leicht dazu bringen, sittlich gut zu handeln; die spekulative Erkenntnis dieses Sittlichkeitsmassstabes ist freilich nur wenigen, bevorzugten Geistern vorbehalten⁴⁾. Universell ist diese Norm aber auch deswegen, weil aus ihr alle sittlichen Vorschriften und Pflichten sich herleiten lassen; auf alle Handlungen des Menschen ist sie anwendbar⁵⁾, und „ist sie einmal festgestellt, so werden die Regeln des Wandels und die sittlichen Pflichten auf eine natürliche Weise aus ihr abgeleitet.“⁶⁾ Selbst der Charakter der Stabilität und Unveränderlichkeit wird an der aufgestellten Sittennorm hervorgehoben: „die Regel des moralischen Wandels, welche die Handlungen leiten muss, ist dergestalt verbindlich, dass man nicht ein Haar breit, nicht einen Augenblick von ihr sich entfernen darf; wenn man sich von ihr entfernen könnte, so wäre sie keine unwandelbare Lebensregel mehr.“⁷⁾

Sollte man da nicht sagen dürfen, Confucius habe das einzig haltbare und wahre Moralprinzip gekannt und aufgestellt? Daraus lässt sich dann leicht erklären, wie er für das private und öffentliche Leben so richtige Vorschriften geben konnte. Denn wer sorgfältig meditierend die Handlungen der Menschen studiert, der kann, wofern er den richtigen Massstab an dieselben anlegt, sie leicht als demselben konform oder difform, d. h. als sittlich gut oder sittlich böse, als erlaubt oder unerlaubt, als geboten oder verboten er-

¹⁾ T. Y. 1, 1.

²⁾ ibid. 13, 1; 13, 3.

³⁾ Im Lün-Yü, an vielen Stellen, fast in jedem Kapitel.

⁴⁾ T. Y. 12, 2.

⁵⁾ T. Y. 12, 1.

⁶⁾ L. Y. 1, 2.

⁷⁾ T. Y. 1, 2.

klären. Freilich konnte die Erkenntnis der Pflichtenkreise nicht eine vollständig adaequate sein trotz des richtigen Moralprinzipes, wenn einmal rücksichtlich der Endbestimmung der früher angedeutete Irrtum Platz gegriffen; von Pflichten gegen Gott kann bei einer derartigen Lehre nicht mehr die Rede sein, wie wir später sehen werden.

3. Das natürliche Gesetz.

Die sittliche Norm mit ihren Folgerungen verhält sich den Menschen gegenüber nicht bloß leitend, sondern auch befehlend, sie tritt an ihn heran in Form eines Imperativs, als Gesetz.

Auch dieses hat Confucius erkannt und seinen Schülern mitgeteilt. Zwar würde man vergebens nach einer auch noch so geringen spekulativen Begründung des natürlichen Sittengesetzes suchen; aber Confucius spricht wenigstens vom Sittengesetze der Pflicht, welches den Menschen durch die Vernunft promulgiert ist und lehrt, dass derjenige niemals von diesem Gesetze sich entferne, dessen Herz redlich ist und der für die Andern dieselben Gesinnungen hegt, wie für sich¹⁾; der Weise, der Tugendhafte bringt in seinem Leben und Handeln dieses Sittengesetz derartig zur Darstellung, dass er als identifiziert mit demselben erklärt wird.²⁾

Abgesehen von jener Stelle³⁾, in welcher der meditierende Philosoph in Ausrufe des Staunens und der Bewunderung ausbricht vor der Erhabenheit und Grösse dieses Pflichtgesetzes, finden sich keine weiteren Erörterungen über diesen Gegenstand mehr; nicht einmal die Anwendung der Idee des natürlichen Sittengesetzes auf das positive, staatliche Gesetz wird gemacht. Da aber dieses so naheliegend und notwendig gewesen wäre, so muss das Fehlen desselben als eine grosse Lücke in dieser Sittenlehre bezeichnet werden.

Ebensowenig ist von einer Sanktion des natürlichen Sittengesetzes irgendwie die Rede. Es würde aber für Confucius auch schwierig gewesen sein, darüber etwas Stichthaltiges zu sagen, da bei einem ganz diesseitigen Lebensziele ein vollkommenes und wahrhaft genügendes Mass von Belohnung und Strafe sich nicht bestimmen lässt.

4. Die Pflicht.

Das notwendige Korrelat des Gesetzes ist die Pflicht. Sie besteht in einem bindenden Einflusse, den das Gesetz auf den Willen des Menschen ausübt zum Zwecke der Setzung oder Unterlassung einer Handlung. Confucius anerkennt ausdrücklich die innere Freiheit des Menschen⁴⁾ und macht, wie schon aus dem Vorhergehenden sich ergibt, einen vielfachen Gebrauch von der Idee der Pflicht.

¹⁾ T. Y. 13, 3.

²⁾ ibid. 1, 2; 14, 1; 27, 6.

³⁾ ibid. 27, 1, 2, 4.

⁴⁾ L. Y. 9, 18.

Vorerst behauptet er, dass alle Pflichten gefolgert werden durch die Applikation der höchsten Sittenregel auf die verschiedenen tatsächlichen Verhältnisse, in denen der Mensch sich befindet¹⁾. Eine besondere Fertigkeit in der Erkenntnis seiner Pflichten legt natürlich der Weise an den Tag²⁾. Bald werden vier, bald fünf grosse Pflichten oder Pflichtenkreise aufgezählt; so spricht Confucius von Pflichten des Sohnes gegen den Vater, des Freundes gegen den Freund, von Pflichten zwischen dem jüngern Bruder und dem ältern, zwischen Mann und Weib, zwischen Untertanen und Fürsten³⁾. Ganz allgemein, ohne nähere Bezeichnung der Richtung, wird der Pflicht gegen andere Erwähnung getan⁴⁾, zugleich aber auch der Bestand von Pflichten, die man rücksichtlich seiner selbst hat, hervorgehoben⁵⁾. Selbst der Begriff der Standespflicht bleibt nicht unerwähnt⁶⁾.

Einen Hauptakzent legt Confucius auf die Hochachtung vor der Pflicht, auf treue Pflichterfüllung, ohne Rücksichtnahme auf den eigenen Vorteil. Als sein Schüler Fantschi ihn einst fragte, was man tun müsse, um Tugenden zu sammeln und die Fehler zu verbessern, da erhielt er die schöne Antwort: Voran müsse man die Verpflichtung stellen, das zu tun, was man tun soll und erst in die zweite Linie die Früchte, welche man davon ernte⁷⁾.

Ich habe an dieser Stelle nur ganz im allgemeinen zeigen wollen, dass dem chinesischen Weisen die Handhabung des Pflichtbegriffes etwas ganz Gewöhnliches ist; später werden dann die einzelnen individuellen und sozialen Pflichten, die er lehrt, noch speziell aufgeführt werden.

Freilich hatte Confucius keine Ahnung, was der Pflicht den Charakter einer unbedingten und absoluten Forderung, wie solche in ihrem Sollen sich offenbart, etwa verleihen mochte. Ja bei näherer Betrachtung hätte auch ihm dieser Begriff in einen völlig nichtssagenden Namen sich auflösen müssen, eine Erscheinung, die wir bei den monistischen Systemen unserer Zeit gar oft zu sehen Gelegenheit haben. Denn auf Grund seiner verschwommenen pantheistischen, ja, sagen wir geradezu atheistischen, Anschauungen vermochte Confucius niemals zu sagen, warum den pflichtgemässen Handlungen ein so unendlicher Wert inne wohne, so dass Pflicht und Pflichterfüllung allem andern vorgezogen werden müssen. Eine allseitig befriedigende Antwort auf diese Frage lässt sich eben nur geben auf dem Boden des Theismus, indem man zeigt, wie die unbedingte Kraft der Verpflichtung aus ihrer Verbindung mit dem unendlichen Gute, mit Gott, hervorgeht.

5. Das Gewissen.

Jede konkrete Verpflichtung beruht auf einem Ausspruche der praktischen Vernunft, d. h. des Gewissens. In jeder irgendwie adaequaten Sittenlehre muss deshalb auch vom Gewissen gesprochen werden.

¹⁾ T. Y. 1, 1.

²⁾ T. Y. 27, 6.

³⁾ T. Y. 13, 4; 20, 7.

⁴⁾ L. Y. 15, 35.

⁵⁾ T. H. 6.

⁶⁾ T. Y. 14, 1 und 2.

⁷⁾ L. Y. 12, 21.

Was Confucius diesbezüglich gelehrt hat, ist sehr wenig; kaum dass er einmal des Gewissens Erwähnung tut. Nur von dem Weisen par excellence, der sich mit dem richtigen Wege identifiziert hat, wird behauptet, dass nichts für ihn leichter erkennbar sei, als „die im geheimen Kämmerlein des Gewissens verborgenen Dinge; deshalb wacht der höhere Mensch beständig über die geheimen Eingebungen des Gewissens.“¹⁾

Es ist dies die einzige Stelle in Confucius, welche direkt hierher gehört; ihr Sinn kann wohl kein anderer sein, als dass der Weise durch beständiges Nachdenken, durch fortgesetzte Selbstbeobachtung es dahin gebracht habe, dass die Anwendung des allgemeinen Moralgesetzes und auch der schon mehr spezifizierten praktischen Regeln bereits fertig in seinem Verstande liege; daher kommt es, dass bei der Beurteilung einer konkreten Handlung diese fertigen, unmittelbaren Prinzipien sich ihm fast von selbst aufdrängen und ihn zum Rechtthandeln auffordern.

Eine weitere Stelle, wo vom Gewissen ausdrücklich die Rede, gibt es nicht; das übrige sind Anklänge, welche auf Ermahnungen an die Schüler hinauslaufen, die sittlichen Vorschriften, die er ihnen gegeben, immer vor den Augen zu behalten, um in ihrem Lichte die eigene Aufführung zu beurteilen und demgemäss einzurichten. „Wenn du in Ruhe bist,“ mahnt Confucius einen Schüler, „so halte diese Maximen (nämlich die Gebote der Aufrichtigkeit, der Treue, der Ehrenhaftigkeit und Beständigkeit) vor Augen! Wenn du in einem Wagen reisest, so siehe sie eingegraben auf dem Joche deines Gespannes!“²⁾

Für Confucius wäre es sehr naheliegend gewesen, nicht bloss so ganz im allgemeinen vom Gewissen zu sprechen, sondern genauere Bestimmungen über dasselbe zu geben, da mit den Aussprüchen desselben ein Teil des früher erwähnten Endziels in so innigem Kontakte steht; denn das billigende und lobende Gewissen bewirkt ja Seelenruhe und Herzensfrieden, während das tadelnde und rächende die gegenteiligen Erscheinungen zur Folge hat.

6. Die Tugend.

Keine sittliche Idee wird von Confucius öfters berührt, allseitiger betrachtet und nach den verschiedensten Richtungen hin bestimmt, wie die Idee der Tugend. Es ist dies aber sehr leicht zu begreifen, da er derselben, wie wir früher schon gesehen, eine so wichtige, ja die allerwichtigste Stelle in seiner Lehre einräumt. Wir wollen das hieher gehörende Material unter verschiedene allgemeine Gesichtspunkte zusammenstellen.

a. Begriffsbestimmung. Die Tugend wird bezeichnet als die rechte Mitte³⁾, die von beiden Extremen gleich weit entfernt ist⁴⁾. Diese Bezeichnungen sind nun aber nach meiner Ueberzeugung nicht so ganz nach dem hübschen Wortlaute zu fassen, in dem sie uns entgegentreten. Denn es ist zu klar, dass die pantheistisch-materialistischen Ideen des Confucius auch hier mitspielen. Am deutlichsten kann man das im Tschung-Yung, cap. 22. sehen, wo der im höchsten Grade vollkommene Mensch, der Tugendhafte, nachdem er unmittelbar vorher nach seinen innersten und wesentlichsten geistigen Tätig-

¹⁾ T. Y. 1, 3.

²⁾ L. Y. 15, 5.

³⁾ T. Y. 2; 3; 11.

⁴⁾ T. Y. 7; 8; 9.

keiten geschildert worden, in der nacktesten pantheistischen Darstellung erscheint¹⁾. Es muss demnach vor allem die Tugend gedacht werden als das faktische Eingegliedertsein in jene früher genannte merkwürdige, göttliche Dreiheit, so dass die Tugend ihrem Begriffe nach eigentlich nichts Anderes ist, als die richtige Stellung des Menschen zwischen Himmel und Erde, ohne dass nach oben oder nach unten ein zu viel oder zu wenig statt hat.

Ein richtiger Gedanke ist in der confucianischen Begriffsbestimmung der Tugend insofern enthalten, als der Mensch diesen Zustand der rechten Mitte nur erreichen kann, wenn er seine Natur vollkommen würdigt, sein eigenes Wesen mit all seinen Kräften und Anlagen und sammt den verschiedenen tatsächlichen Beziehungen in der Welt studiert, und dann nach gründlicher Kenntnis aller hieraus sich ergebenden Pflichten harmonisch seine ganze Tätigkeit und sein ganzes Leben gestaltet.²⁾ Das hiesse aber nichts anderes als eine konstante Willensrichtung auf das sittlich Gute haben. Eine solche Fassung des Tugendbegriffes liesse sich dann ebenso wohl vereinigen mit dem Grundsatz der christlichen Philosophie: In medio stat virtus, als auch mit der aristotelischen Lehre von der geziemenden Mitte.

b. Aufstellung des Tugendideales. Confucius nennt den Tugendhaften bald den Weisen, bald den Heiligen und Vollkommenen, bald den höhern, den vollendeten Menschen. Sein Gegensatz führt die Bezeichnungen: der Lasterhafte, der niedere, der gemeine Mensch.

Das Bild des Tugendhaften wird von Confucius in ganz konkreten Zügen gezeichnet: Die Hauptsorge des Weisen muss natürlicherweise darauf gerichtet sein, stetsfort sittlich gut zu handeln. Deswegen beschäftigt er sich nur mit dem rechten Wege; nicht die Armut macht ihm Unruhe, sondern die Furcht, den richtigen Weg nicht zu erreichen.³⁾ Daher kommt dann sein Bestreben, den rechten Weg ganz zu durchlaufen⁴⁾, d. h. die ganze Weite und Tiefe des Moralgesetzes zu erforschen, um so durch unermüdetes Studium zu voller Kenntnis aller Pflichten, besonders der fünf grossen Pflichtenkreise vorzudringen.⁵⁾

Alsdann vermag der Tugendhafte immerfort der Pflicht zu genügen und, in welcher Lage immer er sich befinden mag, seinem Stande gemäss zu handeln.⁶⁾ Zwar entfernt sich der höhere Mensch nie vom Gesetze der Pflicht⁷⁾, aber dennoch prahlt er nie mit seinen tugendhaften Handlungen⁸⁾; unablässig bekämpft er seine Fehler und bösen Neigungen⁹⁾, um so auf der Bahn der Selbstvervollkommnung beständig fortzuschreiten.¹⁰⁾

Zu diesem Zwecke liebt der höhere Mensch den Umgang mit solchen, „die richtige Grundsätze haben, auf dass er nach ihnen seinen Wandel regle.“¹¹⁾ Und wenn auch die Menschen dies sein edles Streben und seinen guten Willen nicht anerkennen, so

¹⁾ Vergl. das Zitat oben S. 6. Ebenso T. Y. 24; 26, 4 u. 5; 32, 1.

²⁾ T. Y. 22.

³⁾ L. Y. 15, 31; ebenso L. Y. 4, 10, 11 u. 16.

⁴⁾ T. Y. 11, 2.

⁵⁾ T. Y. 27; 32.

⁶⁾ T. Y. 14, 1 u. 2.

⁷⁾ T. Y. 13, 3.

⁸⁾ T. Y. 33, 1.

⁹⁾ T. Y. 10, 5; L. Y. 12, 21.

¹⁰⁾ L. Y. 14, 45.

¹¹⁾ L. Y. 1, 14.

wird der wahrhaft Weise und Tugendhafte darüber nicht unwillig¹⁾, Gleichmut und Seelenruhe sind ihm in besonderer Weise eigen.²⁾ Woher sollte er auch Furcht und Unruhe empfinden, da er bei der Selbstprüfung keinen Grund zur Sorge findet?³⁾ Nur etwas ist imstande, dieses schöne, seltsame Gleichgewicht zu stören: „Er errötet aus Furcht, dass seine Worte seine Handlungen überschreiten möchten“⁴⁾, deswegen lässt der höhere Mensch seine Worte zuerst zur Tat werden, und dann redet er seinen Handlungen gemäss⁵⁾. Ebenso bedauert er es, wenn er „sein Leben dahinfließen sieht, ohne dass es lobenswerte Handlungen hinterlässt.“⁶⁾

Einfachheit, Wahrheit, Geradheit, Redlichkeit und Bescheidenheit im Betragen sind Kennzeichen des Weisen;⁷⁾ darum „lassen sich verzierte und blumige Ausdrücke nur selten mit aufrichtiger Tugend vereinigen.“⁸⁾ „Der Weise ist langsam in Worten, aber dafür rasch im Handeln.“⁹⁾ Er flieht Müssiggang und Weichlichkeit¹⁰⁾; schon in der Jugend flieht er die sinnlichen Vergnügungen, im Mannesalter dagegen Streit und Zank und im Greisenalter die Gier nach Reichtum¹¹⁾. „Der Vollkommene sucht überhaupt keine Reichtümer“¹²⁾ und ist deshalb auch ganz frei von aller Gewinnsucht.¹³⁾

Wird der wahrhaft Tugendhafte einmal im öffentlichen Leben auf einen höhern Posten gestellt, so zeigt er darüber weder Hochmut noch Stolz¹⁴⁾; auch da ist ihm jede Selbstüberhebung ferne, so dass er seine Untergebenen nicht unnötigerweise quält, gleichwie, so lange er nur einen niederen Rang bekleidete, er seine Vorgesetzten nie mit niederträchtigen und gierigen Bitten belagert hat.¹⁵⁾

Im Verkehre mit seinen Nebenmenschen macht der Weise, der Tugendhafte, die Gerechtigkeit zur Grundlage aller seiner Handlungen¹⁶⁾, er vergisst nicht auf die Worte des vorigen Tages, wo es sich um Verbindlichkeiten handelt und hält selbst dort die Gerechtigkeit vor Augen, wo er einen Gewinn machen könnte.¹⁷⁾

Der höhere Mensch gibt sich keinen Regungen des Zornes hin¹⁸⁾ und lebt vor allem zufrieden mit seiner Umgebung.¹⁹⁾ Hat er es ja doch in seinem Streben nach Selbstvervollkommenung auf die Ruhe und den Frieden anderer und auf das Glück des ganzen Volkes abgesehen.²⁰⁾ Und ereignet es sich einmal, dass er notgedrungen mit seinem

1) L. Y. 1, 1; 15, 18.

2) L. Y. 7, 36. Confucius lobt darum seinen Schüler Hoei als einen wahrhaft Weisen, welcher trotz der Leiden und Entbehrungen seiner Krankheit die Heiterkeit niemals verlor. L. Y. 6, 9.

3) L. Y. 12, 4.

4) L. Y. 14, 29.

5) L. Y. 2, 13.

6) L. Y. 15, 19.

7) T. Y. 33; L. Y. 12, 10; 15, 17; 15, 36.

8) L. Y. 1, 3; 17, 17.

9) L. Y. 4, 24.

10) L. Y. 1, 14.

11) L. Y. 16, 7.

12) L. Y. 12, 10.

13) L. Y. 4, 16.

14) L. Y. 13, 26.

15) T. Y. 14, 3.

16) L. Y. 4, 10; 15, 17.

17) L. Y. 14, 13.

18) T. Y. 33, 4.

19) T. Y. 10, 5; L. Y. 13, 23; 15, 21.

20) L. Y. 14, 45.

Nachbar einen Zwist auszufechten hat, so entfernt er sich, kommt aber bald wieder zurück, um mit seinem Gegner zum Zeichen des Friedens eine Tasse zu trinken.¹⁾

So kommt es, dass Wohlwollen, Sanftmut und Mitleid selbst mit Unverständigen charakteristische Merkmale des Weisen sind.²⁾ Sehr leicht ist es deshalb zu begreifen, dass ihm der Unterricht seiner Mitmenschen, die Entwicklung und Vervollkommnung der guten Eigenschaften des Nächsten am Herzen liegen.³⁾ Ist er ja einzig und allein hierzu geeignet, da er sowohl die Menschennatur, ihre Gesetze, sammt den daraus entspringenden Pflichten, wie auch die Leidenschaften des menschlichen Herzens durch Beobachtung seiner selbst aufs gründlichste kennt.⁴⁾

So dachte sich Confucius die Verkörperung der Tugend, den vollkommenen Menschen. Es ist wirklich tief zu bedauern, dass dieser Mann keinen Gottesbegriff hatte und so nicht in der Lage war, das Idealbild seines Weisen und Tugendmenschen auch nach der dritten Richtung hin, in Beziehung auf Gott, auszugestalten.

Das gerade Gegenteil des Weisen, des höhern Menschen, ist der gemeine, niedere Mensch, welcher der Tugend entbehrt, der Lasterhafte. Zu dieser Gattung gehört schon derjenige, der zwar noch gute Handlungen vollbringt, aber mit denselben prahlt⁵⁾; um so mehr müssen dazu gezählt werden der Gewinnsüchtige, der auf den eigenen Vorteil Bedachte⁶⁾, derjenige, welcher voll Stolz und Hochmut ist, sobald er auf einem vornehmen Posten steht⁷⁾, der alle möglichen Anforderungen und Verpflichtungen an seine Mitmenschen, an sich selber dagegen keine stellt.⁸⁾ Hauptsächlich aber ist ein gemeiner Mensch derjenige, welcher die guten Eigenschaften anderer Menschen nicht entwickelt, wohl aber ihre schlechten Neigungen.⁹⁾

Nur darf man bei diesen letztern Ausführungen nicht vergessen, dass nach confucianischer Ansicht die sittliche Schlechtigkeit etwas Ausnahmsweises, die Tugendhaftigkeit dagegen das Regelmässige ist. Confucius hat nämlich keine Idee von der Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Sünde; „die Natur des Menschen ist rechtschaffen“, glaubt er.¹⁰⁾

c. Die Haupttugenden. In diesem Punkte hat Confucius keine einheitliche Lehre vorgetragen. Vorerst sagt er, dass durch treue Ausübung der vier grossen Pflichten die vier „beständigen, ewigen Tugenden“ sich bilden: die Kindesliebe, die Untertanentreue, die Bruderliebe und die Freundestreue.¹¹⁾ Sodann führt er mit der Bezeichnung „grosse himmlische Tugenden“ vier andere auf: die Humanität, die Gerechtigkeit, die Wohlanständigkeit und die Wissenschaft der Pflichten.¹²⁾

Während die Wohlanständigkeit und die Wissenschaft der Pflichten von selbst klar sein müssen, erhalten wir über die Tugenden der Humanität und der Gerechtigkeit genaueren Aufschluss. Unter Humanität versteht Confucius die Menschenliebe, das Arbeiten

¹⁾ L. Y. 3, 7.

²⁾ T. Y. 10, 3.

³⁾ L. Y. 12, 16.

⁴⁾ T. Y. 22; 33, 1.

⁵⁾ T. Y. 33, 1.

⁶⁾ L. Y. 4, 11 u. 16.

⁷⁾ L. Y. 13, 26.

⁸⁾ L. Y. 15, 20.

⁹⁾ L. Y. 12, 16.

¹⁰⁾ L. Y. 6, 17.

¹¹⁾ T. Y. 13, 4.

¹²⁾ T. Y. 32, 3.

an der Wohlfahrt der Menschen¹⁾; die Gerechtigkeit dagegen ist nichts anderes als die Billigkeit, gemäss welcher man jedem gewährt, was ihm zukommt.²⁾

Endlich werden noch drei Haupttugenden aufgezählt: „Die Humanität, welche die Trübsale verscheucht, die Wissenschaft, welche die Zweifel verscheucht und der männliche Mut, welcher die Furcht verscheucht³⁾.“

Interessant sind die genauern Bestimmungen für die Tugend der Wissenschaft. Auf die Frage, was Wissenschaft sei, gibt Confucius seinem Schüler Fantschi einmal die Antwort: „Die Menschen zu kennen⁴⁾“, während er ein anderes Mal demselben Begriff eine alle ihm bekannten ethischen Beziehungen umfassende Deutung unterlegt: „Alle seine Kräfte gebrauchen, um zu tun, was gerecht und den Menschen zuträglich ist, die Geister und Genien verehren und sich in schuldiger Entfernung von ihnen halten, siehe, das kann man Wissen nennen⁵⁾.“ Eine dritte Beschreibung dieser Tugend trägt einen ganz sokratischen Charakter an sich: „Wissen, dass man weiss, was man weiss, und wissen, dass man nicht weiss, was man nicht weiss, siehe, das ist wahre Wissenschaft⁶⁾.“

Dass diese Darstellung der Haupttugenden einer soliden, psychologischen Grundlage entbehrt, ist offenbar, es konnte deswegen auch von Confucius kein eigentliches System von Kardinaltugenden aufgestellt werden, wie etwa in der aristotelisch-thomistischen Sittenlehre, sondern da gibt es nur eine eigentliche Kardinaltugend, welche Confucius vor allen andern durch eine weitläufigere Behandlung auszeichnet, nämlich die soziale Tugend der Humanität.

d) Die Humanität. Gar ernst ertönt die Aufforderung des Philosophen an seine Schüler: „Man strebe ohne Unterlass nach der Tugend der Humanität⁷⁾. Der Grund dafür liegt darin, dass „man keine lasterhaften Handlungen mehr begeht, wenn Dichten und Trachten ernstlich auf die Tugend der Humanität gerichtet sind⁸⁾.“

Mit dieser Tugend ist ausgestattet derjenige, welcher eine unumschränkte Herrschaft über sich selbst besitzt und die althergebrachten Bräuche liebt⁹⁾, derjenige, welcher mässig und nüchtern ist in seinen Worten¹⁰⁾, ernst und würdig im Privatleben, in den Geschäften aufmerksam und wachsam, in den Beziehungen zu den Menschen gerade und pflichtgetreu¹¹⁾.

Diese Tugend umfasst Charakterfestigkeit und männlichen Mut, Geduld und ein schlichtes natürliches Wesen¹²⁾, sie bändigt die Streitlust, unterdrückt die Rachegefühle und bekämpft die Habsucht¹³⁾, kurz: Wer die Tugend der Humanität besitzt, der richtet sein Leben ein nach dem Grundsatz: „Was du nicht willst, das dir geschehe, das tue auch andern nicht¹⁴⁾.“ Deswegen konnte San, ein Schüler des Confucius, behaupten: „Die

¹⁾ T. Y. 20, 4, 9; L. Y. 12, 22.

²⁾ T. Y. 20, 5.

³⁾ L. Y. 14, 30.

⁴⁾ L. Y. 12, 22.

⁵⁾ L. Y. 6, 20.

⁶⁾ L. Y. 2, 17.

⁷⁾ L. Y. 7, 6.

⁸⁾ L. Y. 4, 4.

⁹⁾ L. Y. 12, 1.

¹⁰⁾ L. Y. 12, 3; 13, 27.

¹¹⁾ L. Y. 13, 19.

¹²⁾ L. Y. 13, 27; 14, 5.

¹³⁾ L. Y. 14, 2.

¹⁴⁾ L. Y. 12, 2; vergl. dazu L. Y. 15, 23.

Lehre unseres Meisters besteht einzig darin, dass man die Redlichkeit des Herzens habe und seinen Nächsten liebe wie sich selbst.¹⁾

Ganz und gar unvereinbar mit den bisherigen Lehren sind dagegen die von einem wahren Tugendstolze getragenen Worte: „Derjenige, welcher die Menschen ohne Humanität hasst, übt die Humanität“²⁾ während die Behauptung, dass nur der Humane allein die Menschen wahrhaft lieben und sie angemessen hassen könne³⁾, noch einer richtigen Deutung fähig wäre durch die Beschränkung des angemessenen Hasses auf die schlimmen Handlungen, ohne damit den Träger derselben zu treffen.

Die bis anhin besprochenen allgemeinen ethischen Begriffe sind die einzigen, welche von Confucius in seinen Unterweisungen berührt, oder auch eingehender behandelt werden. Trotz der vielen und tief einschneidenden Differenzen und Lücken, welche diese Lehren vielfach gegen die unserigen aufweisen, muss man doch zugestehen, dass die wichtigeren Fragen zur Besprechung gelangen, in welchen eine Fülle von Wahrheit geboten wird. Nicht jede von denselben hat die gleiche praktische Bedeutung. Es ist von selbst klar, dass in dieser Beziehung die Lehre über das Moralprinzip den ersten Platz behauptet. Durch Anwendung desselben ergeben sich nämlich die sittlichen Pflichten des Menschen im einzelnen.

Beginnen wir nun die Besprechung der besonderen Pflichtenkreise.



II.

I. Pflichten gegen Gott.

Diese Ueberschrift scheint eigentlich unberechtigt zu sein, da Confucius in der Ethik völlig zum Atheismus fortschreitet. Allein der Systematik zuliebe muss dieser Punkt hier doch speziell aufgeführt werden.

Confucius spricht oft vom Himmel; doch nirgends findet sich ein Ausspruch, aus dem man schliessen könnte, dass er den Himmel unserem Begriffe von Gott gleichstellt, oder dass er sich mit der Vorstellung eines persönlichen, über die Welt erhabenen göttlichen Wesens getragen habe. Nur ein einziges Mal gebraucht er die Bezeichnung „allerhöchster Herr“ (Schanti=Gott). Allein gerade dort legt Confucius nicht seine eigene Ueberzeugung dar, sondern erzählt bloss, dass alte Fürsten bei den Opfern, die sie dem Himmel und der Erde darbrachten, die nämlichen Gebräuche beobachtet hätten, „die sie sonst vollzogen, um dem allerhöchsten Herrn ihre Huldigung darzubringen.“⁴⁾

Wenn daher neuere Sinologen, Viktor v. Strauss und De Harlez⁵⁾ meinen, dass die alten Chinesen immer Monotheisten gewesen und an einen höchsten Herrn geglaubt hätten, der im Himmel wohnt, die Welt regiert, den Völkern und Fürsten seine Gesetze gibt, die Tugend belohnt und das Laster bestraft, so mag das seine Richtigkeit haben bezüglich des althinesischen Volkes, nicht aber bezüglich des chinesischen Philosophen Confucius. Der durchschlagendste Beweis für diese Behauptung liegt darin, dass Confucius

¹⁾ L. Y. 4, 15.

²⁾ L. Y. 4, 6.

³⁾ L. Y. 4, 3.

⁴⁾ T. Y. 19, 6.

⁵⁾ Vergl. Cathrein, Moralphilosophie, I. Freiburg 1890, S. 466.

über etwaige Pflichten gegen Gott sich total ausschweigt. Und doch hätte er darüber sprechen müssen, weil das Verhältnis des Menschen zu Gott, die primärste und fundamentalste aller Beziehungen ist. Schon Chr. v. Wolff hat seiner Zeit diesen wunden Punkt in der confucianischen Ethik betont.¹⁾

Wenn aber Confucius hie und da von der Verpflichtung spricht, Opfer darzubringen, so darf man aus solchen Kultakten nicht voreilig einen Schluss zu Ungunsten der eben ausgesprochenen Ansicht ziehen. Denn diese Opferhandlungen haben im Sinne des Confucius stets ein idololatrishes Gepräge; sie sollen dargebracht werden den Ahnen, Geistern und Genien.²⁾ Ein propitiatorischer Charakter wohnt denselben aber nicht inne; dafür hatte Confucius, weil kein Bedürfnis, auch kein Verständnis.³⁾

Ueber andere Kulthandlungen spricht Confucius nicht, denn eine Stelle⁴⁾, in der vom Gebete die Rede, kann wegen ihrer Unsicherheit nicht verwertet werden; dieselbe wird nämlich von Pauthier-Cramer und Plath in völlig entgegengesetzter Weise übersetzt. Von periodisch wiederkehrenden, religiösen Ruhetagen, ähnlich dem israelitischen Sabbath oder dem christlichen Sonntage, weiss Confucius nichts.

2. Pflichten gegen sich selbst.

Als Grundpflicht des einzelnen Menschen gegen sich selbst stellt Confucius, wie nicht anders zu erwarten, das Streben nach Tugend und Selbstvervollkommnung auf. „Von dem in höchsten Würden stehenden bis hinab zum niedrigsten und unbekanntesten Menschen ist es gleiche Pflicht für jeden: seine Person zu bessern und zu veredeln.“⁵⁾

Diese Selbstvervollkommnung wird erreicht vorerst durch die Aufklärung des Geistes. Schon an die Kinder ergeht die Mahnung, nach treu erfüllter Pflicht der Kindesliebe ihr Augenmerk besonders darauf zu richten, den Geist durch das Studium zu zieren und Kenntnisse und Talente zu erwerben⁶⁾. Bei Confucius ist aber Studium immer gleichbedeutend mit Kenntnis des Lebens, der Sitten, Gebräuche und Vorschriften der Alten, da nach seiner Ueberzeugung das Altertum wahre Musterbilder vollendeter Sittlichkeit hervorgebracht.

Aber mit den einmal erworbenen sittlichen Begriffen darf man sich nicht so schnell zufrieden geben. Man muss die moralischen Erkenntnisse immer mehr zu erweitern und zu vertiefen suchen durch beständiges Studium, durch immerwährende Repetition; nur auf diese Weise wird man geeignet, ein Lehrer der Menschen zu werden.⁷⁾

Die Fortschritte in der Tugend werden aber nicht bloss gemacht durch selbsteigene Anstrengungen, sondern auch die Beeinflussung von aussen ist als höchst wichtiger Faktor mit Inanschlag zu bringen. Deswegen ergeht an Jung und Alt die Aufforderung, sich an tugendhafte Personen anzuschliessen.⁸⁾ Seine Schüler mahnt Confucius, in dieser Be-

¹⁾ Epist. ad Stenling.

²⁾ L. Y. 3, 12.

³⁾ Vergl. oben S. 14, Zitat 10.

⁴⁾ Siehe L. Y. 7, 34.

⁵⁾ T. H. 6.

⁶⁾ L. Y. 1, 6.

⁷⁾ L. Y. 2, 11; 8, 17: „Bemeistert euch ganz dessen, was ihr eben gelernt habt, und lernet immer von neuem.“ „Studieret immerfort, als ob ihr nimmer den Gipfel der Wissenschaft erreichen könntet.“

⁸⁾ L. Y. 1, 6.

ziehung an ihm ein Beispiel zu nehmen. Wenn er zu dreien reise, so finde er immer zwei Lehrer unter den Reisegefährten: den guten und braven Mann, um ihm nachzuahmen, den schlechten, um sich selbst zu bessern.¹⁾ „Wenn ihr also einen Weisen seht, so erwäget bei euch, ob ihr dieselben Tugenden habt, wie er, wenn ihr einen Schlechten seht, so geht in euch und erforschet fleissig euren Wandel.“²⁾

Soll man aber den guten Einfluss anderer auf sich suchen zum Zwecke der Selbstvervollkommnung, so muss man gleicher Weise den schlechten Einfluss meiden und fliehen; deshalb ist es Pflicht für jeden, keine freundschaftlichen Beziehungen anzuknüpfen mit Personen, die moralisch tiefer stehen.³⁾

Weil alle moralischen Kenntnisse ihren wahren Wert erst in der sittlichen Tat erreichen, so ist klar, dass Confucius auch Vorschriften geben musste bezüglich der Pflichten, die jeder Mensch gegen sich selbst hat rücksichtlich der Willensrichtung oder des sittlichen Lebens.

Zuerst verlangt Confucius von jedermann Strenge gegen sich selbst.⁴⁾ Dass er darunter soviel versteht als: viele und grosse Anforderungen stellen an die eigene Leistungsfähigkeit, und zwar sowohl im individuellen wie auch im sozialen Tugendleben, geht daraus hervor, dass er an derselben Stelle dieser Pflicht der Strenge gegen sich die andere gegenüberstellt, nachsichtig zu sein gegen die Mitmenschen, weil nur so das Rachegefühl ferne gehalten werden könne. Ausdrücklich wird hervorgehoben die Pflicht, die begangenen Fehler wieder gut zu machen⁵⁾ und den verkehrten Wandel zu ändern.⁶⁾ Ebenso betont Confucius die Pflicht der Mässigkeit: „Gebt euch nicht einem unmässigen Genusse des Weines hin!“⁷⁾ und diejenigen erregen sein Mitleid, welche den ganzen Tag in üppigem Genusse schwelgen, ohne bei irgend einem würdigen Gegenstande den Verstand zu gebrauchen.⁸⁾ Auch Habsucht⁹⁾, Geiz und Hoffart¹⁰⁾ werden als unsittliche Handlungen gebrandmarkt, die man durchaus fliehen müsse.

Die Pflichten gegen sich selbst sind von Confucius natürlich nicht vollständig behandelt worden. Es fehlt z. B. jede nähere Angabe über die negativen und positiven Pflichten gegen den eigenen Leib und das leibliche Leben; ebenso wird nicht erwähnt die Pflicht, die sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften zu bändigen und unter die Herrschaft der Vernunft zu beugen und nach der in individueller und sozialer Beziehung so hochwichtigen Tugend der Keuschheit zu streben.

Will man aber das Bild der Pflichten gegen sich selbst, so wie Confucius es sich gedacht hat, wenigstens einigermaßen vervollständigen, so muss aus dem frühern Kapitel über die Tugend dasjenige herübergenommen und mit dem hier Erwähnten verbunden werden, was dort als Charakteristikum des vollendeten Weisen und Tugendhaften

¹⁾ L. Y. 7, 21.

²⁾ L. Y. 4, 17.

³⁾ L. Y. 1, 8; 9, 24.

⁴⁾ L. Y. 15, 14.

⁵⁾ L. Y. 1, 8.

⁶⁾ L. Y. 9, 24.

⁷⁾ L. Y. 9, 15.

⁸⁾ L. Y. 17, 22.

⁹⁾ L. Y. 15, 37.

¹⁰⁾ L. Y. 8, 11.

in Rücksicht auf die eigene Individualität aufgeführt wurde; denn dass jene Tätigkeiten¹⁾ von Confucius im Sinne von Pflichten gegen sich selbst genommen werden, erhellt schon von selbst aus dem Gedanken, dass er als Grundpflicht gegen sich selbst das Streben nach Tugend und Selbstvervollkommnung aufstellt.

Die nämliche Bemerkung muss auch rücksichtlich des folgenden Punktes gemacht werden.



3. Pflichten gegen die Mitmenschen.

a. Im allgemeinen. Alle Pflichten gegen die Mitmenschen fasst Confucius zusammen in den Begriff der Humanität. Dadurch, dass er die Uebung der Humanität zum Gebote macht²⁾, legt er zugleich alle früher im einzelnen aufgeführten konstitutiven Elemente dieser Tugend als Pflichten auf. An die Spitze all dieser Pflichten tritt demnach die Pflicht der Nächstenliebe, gemäss dem oft von Confucius wiederholten Prinzip: „Was du nicht willst, das dir geschehe, das tue auch anderen nicht“.

Treue gegen die Freunde gehört mit zu den Grundpflichten³⁾. Allein dabei ist wohl zu unterscheiden zwischen guten und schlechten, nützlichen und schädlichen Freunden. Zur ersten Klasse gehören die Geraden und Wahrheitsliebenden, die Treuen und Tugendhaften und diejenigen, welche ihren Verstand aufgeklärt haben; dagegen rechnet Confucius zur zweiten Klasse diejenigen, welche einen ganz äusserlichen und unredlichen Ernst annehmen oder verschwenderisch sind mit Lobeserhebungen und niedrigen Schmeicheleien, sowie jene, welche nur Geschwätzigkeit haben, ohne Verstand.⁴⁾ Es ist selbstverständlich, dass die Treue pflichtgemäss ist nur gegen jene Freunde, welche Confucius als gute und nützliche bezeichnet hat.

Einmal beklagt sich der Philosoph darüber, dass seine Mitmenschen die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit vernachlässigen und die Bösen und Verkehrten sich nicht bessern wollen.⁵⁾ Allein trotzdem erklärt er seinen Schülern, dass er einen unwissenden Fragesteller nie entlasse, ohne ihm auf seine Fragen so gut wie nur möglich geantwortet zu haben.⁶⁾ Er stellt deshalb auch ganz allgemein die Verpflichtung auf, die Menschen zu unterrichten und ihnen ohne Unterschied des Ranges und Standes Unterweisung und Belehrung zukommen zu lassen.⁷⁾

Auch das gute Beispiel betrachtet Confucius als eine Art Unterricht, ja der Macht des guten Beispiels schreibt er geradezu wunderbare sittigende Wirkungen zu.⁸⁾ Deshalb wird von ihm auch besonders die Pflicht betont, ein gutes Beispiel zu geben.⁹⁾

¹⁾ Siehe oben S. 12 f.

²⁾ L. Y. 15, 35.

³⁾ T. Y. 13, 4.

⁴⁾ L. Y. 16, 4.

⁵⁾ L. Y. 7, 3.

⁶⁾ L. Y. 9, 7.

⁷⁾ L. Y. 13, 9; 15, 38.

⁸⁾ L. Y. 13, 11: „Wenn weise und tugendhafte Männer den Staat sieben Jahre hindurch verwalten, so könnten sie die grausamen Menschen bändigen und die Todesstrafen aufheben.“

⁹⁾ L. Y. 12, 23.

Hass und Rachsucht gegen den Nächsten verurteilt er auf's schärfste¹⁾, empfiehlt dagegen grosse Duldsamkeit gegenüber dem beleidigenden Benehmen anderer²⁾. Ueberhaupt soll man nachsichtig sein gegen die Mitmenschen³⁾, stets Aufrichtigkeit und Treue gegen dieselben üben⁴⁾, auf Verläumdungen nicht hören⁵⁾, die Wahrheit lieben und handhaben⁶⁾, die Wohltaten anderer mit Wohltaten vergelten⁷⁾ und gegen den Nächsten stets freigebig sein.⁸⁾

So schön alle diese Vorschriften sind, so muss doch getadelt werden, das Confucius dem Weisen die Erlaubnis gibt, diejenigen zu hassen und zu verabscheuen, welche andern die Ehre abschneiden, die im politischen und sozialen Leben nach oben hin alle kritisieren, die sich um die Gebräuche nichts kümmern und die ohne Mut und Ausdauer die angefangenen Unternehmungen unvollendet lassen.⁹⁾

Es kann nicht behauptet werden, Confucius habe die Pflichten, welche die Menschen im allgemeinen gegen einander haben, in erschöpfender Weise gelehrt. Denn die so wichtigen Rechtspflichten lässt er fast gänzlich unberührt, und die Lehre über die Liebespflichten ist ebenfalls nicht als eine vollständige zu bezeichnen.

b. Im Familienverhältnisse. Da die Familie eine doppelte Beziehung einschliesst, nämlich das Verhältnis der Eltern zu den Kindern und umgekehrt, so entsteht sachgemäss eine doppelte Pflichtenreihe.

Was vorerst die Pflichten der Eltern gegen die Kinder anbelangt, so hebt Confucius ihr Bestehen ausdrücklich hervor¹⁰⁾, ohne sich aber dabei in eine detailliertere Behandlung derselben einzulassen. Dennoch aber lässt sich ganz deutlich aus seinen Lehren ersehen, dass er den Eltern es zur Pflicht macht, ihre Kinder zu lieben und ihnen ein gutes Beispiel zu geben¹¹⁾, damit Ordnung, Eintracht und Friede in der ganzen Familie herrsche. Daraus erklärt sich die Forderung an die Eltern über die Fehler ihrer Kinder der Oeffentlichkeit gegenüber ebenso zu schweigen, wie die Kinder über die Fehler ihrer Eltern den Mantel der Liebe decken sollen.¹²⁾

Einlässlicher beschäftigt sich Confucius mit den Pflichten der Kinder gegen die Eltern. An die Spitze derselben stellt er die Liebe zu den Eltern, welche er geradezu für die erste Pflicht der Humanität erklärt.¹³⁾ Uermüdlich ist darum Confucius im Lobe mancher alten Fürsten, besonders des Kaisers Wuwang, des Begründers der Dynastie Tscheu (1123 v. Chr.), an dem in besonderer Weise die Tugend der Kindesliebe hervorleuchtete. Dieselbe offenbart sich durch einen gewissen konservativen Geist, kraft dessen man an den Sitten, Gebräuchen, Einrichtungen und Anordnungen der Eltern festhält, um so ihre Taten und ihr Andenken zu ehren.¹⁴⁾

¹⁾ L. Y. 5, 24.

²⁾ L. Y. 14, 36.

³⁾ L. Y. 15, 14.

⁴⁾ L. Y. 1, 6; 9, 24; 13, 19; 15, 5.

⁵⁾ L. Y. 12, 6.

⁶⁾ T. Y. 13, 4; L. Y. 1, 6.

⁷⁾ L. Y. 14, 36.

⁸⁾ L. Y. 6, 3.

⁹⁾ L. Y. 17, 24.

¹⁰⁾ T. Y. 20, 7.

¹¹⁾ T. H. 4 u. 5; T. Y. 15, 2, 3.

¹²⁾ L. Y. 13, 18.

¹³⁾ T. Y. 20, 5; L. Y. 1, 6.

¹⁴⁾ T. Y. 19.

Die Pflicht der Kindesliebe darf keineswegs als erfüllt angesehen werden, wenn man die Eltern bloss ernährt, sondern die Kinder müssen ihnen auch Ehrerbietung und Achtung entgegenbringen¹⁾ und besonders in anbetracht der drückenden Last der Jahre die Arbeit auf ihre jüngern Schultern herübernehmen.²⁾ Hilfeleistung und Unterstützung der Eltern sind demnach als wesentliche Teile der Kindesliebe zu betrachten; daher ergibt sich die Aufforderung an die Kinder, so lange die Eltern leben, sich nicht von ihnen zu entfernen, oder, wenn es doch geschehen muss, sie wenigstens stets den Aufenthaltsort wissen zu lassen.³⁾

Confucius macht neben der Liebe den Kindern auch den Gehorsam zur Pflicht; er fordert Unterwürfigkeit und Treue und aufmerksame Beobachtung des elterlichen Willens.⁴⁾ Hieran dürfen es die Kinder selbst dann nicht fehlen lassen, wenn sie von den Eltern minder gut oder sogar übel behandelt werden sollten, in diesem Falle besteht überdies noch die Pflicht, nicht zu murren.⁵⁾

Sind einmal die Eltern gestorben, so ist damit die Pflicht der Kindesliebe noch nicht zuende; nur offenbart sie sich alsdann in tiefer Trauer um die verstorbenen Eltern, und zwar soll dieselbe nach allgemeinem Gebrauche drei Jahre lang dauern⁶⁾. Die Kinder sind verpflichtet, ihre verstorbenen Eltern unter eifriger Beobachtung der vorgeschriebenen Zeremonien, mit wahrhaftem Schmerze, aber ohne allen eitlen Pomp zu bestatten.⁷⁾ Während der drei Trauerjahre sollen die Kinder immerfort das Beispiel ihrer Eltern vor Augen haben und sich bestreben, die gleichen Pfade zu wandeln, welche die Eltern gewandelt; das nennt Confucius wahre Kindesliebe⁸⁾.

Er führt sogar unter den Pflichten der Kinder auch die auf, den verstorbenen Eltern Opfer darzubringen⁹⁾; jedoch ist dieser Totenkult wohl nur als fortgesetzte Pietät aufzufassen. Dass aber Confucius, der persönlich an keine Fortdauer der Seele glaubte, diese Totenopfer den Kindern zur Vorschrift macht, kann seinerseits nur erklärt werden als eine Anbequemung an die allgemeine Sitte des Ahnendienstes, welchen das chinesische Volk auf Grund seiner Ueberzeugung von einer bewussten Fortexistenz der Verstorbenen¹⁰⁾ sich gebildet hatte.

Die Pflichten, welche die jüngern Geschwister dem ältesten Bruder gegenüber haben, werden den Pflichten gegen den Vater gleichgestellt¹¹⁾, weil auf den ältesten Sohn die väterliche Gewalt in der Familie übergeht.

Ueber die gegenseitigen Pflichten der Gatten spricht Confucius nirgends, obgleich er, wie ich früher erwähnt habe, die Existenz diesbezüglicher Pflichten anerkennt.

c. Im staatlichen Verhältnisse. Auch hier kommen zwei natürliche Beziehungen inbetracht, das Untertanen- und das Regentenverhältnis; im erstern gründen die Bürgerpflichten gegenüber dem Staatsoberhaupte, im letztern die Fürstenpflichten gegenüber den Untergebenen.

¹⁾ L. Y. 2, 7.

²⁾ L. Y. 2, 8.

³⁾ L. Y. 4, 19.

⁴⁾ T. Y. 13, 4; L. Y. 1, 11; 4, 18.

⁵⁾ L. Y. 4, 18.

⁶⁾ T. Y. 18, 3; L. Y. 17, 21.

⁷⁾ L. Y. 2, 6; 9, 15; 3, 4; 3, 26.

⁸⁾ L. Y. 1, 11; 4, 20.

⁹⁾ L. Y. 2, 6.

¹⁰⁾ Plath, a. a. O. III. S. 32.

¹¹⁾ T. Y. 13, 4; L. Y. 9, 15.

Die aus dem ersten Verhältnisse hervorfliessenden Pflichten werden von Confucius nur in den Grundlinien gezeichnet. Es ist dies eine ganz natürliche Folge seiner Lehrmethode, nur gegebenen Falles sich über irgend einen Gegenstand zu verbreiten, wenn von einem seiner Schüler eine bezügliche Frage an ihn gestellt wurde. Gemäss den eingangs gemachten Notizen ist aus der Lebensstellung der meisten Schüler leicht begreiflich, dass die angeregten Fragen fast immer Bezug hatten auf die Regierungsweise und die Fürstenpflichten, nicht aber auf das Untertanenverhältnis.

Für die Untertanen besteht nach Confucius vor allem die Pflicht der Unterwürfigkeit und des Gehorsams¹⁾ gegenüber dem Fürsten; sehr nachdrücklich wird betont die Pflicht der Treue und des Vertrauens, weil ohne Erfüllung dieser Forderungen ein geordnetes Staatswesen nicht bestehen kann²⁾. Uebrigens, da der Staat nach chinesischer Auffassung nichts anderes ist, als die erweiterte Familie, bekommen die Untertanenpflichten innerhalb der Familie ganz das Gepräge sozialer Pflichten; deshalb meint Confucius, dass solche einfache Leute, welche die Tugenden der kindlichen Liebe und der Eintracht üben, wahre Staatsdiener seien und dem Staate ebenso wichtige und wesentliche Dienste leisten, als wenn sie öffentliche Stellen bekleideten³⁾.

Im Vergleiche mit dieser geradezu dürftigen Besprechung der Untertanenpflichten erfahren die Fürstenpflichten von Confucius eine umfassende, wenn auch immerhin in grossen Zügen gehaltene Behandlung.

Die erste Pflicht des Fürsten ist die Selbstvervollkommnung⁴⁾ und zwar in intellektueller und moralischer Beziehung. Diese Pflicht besteht zwar schon für das einzelne Individuum, beim Fürsten aber bekommt sie einen ganz universellen, das ganze Reich beeinflussenden Charakter. Confucius zeigt dies mittelst einer geradezu bewundernswerten soritischen Beweisführung. Wenn der Fürst einmal seine Gedanken bestimmt und gesichert hat, so werden dadurch seine Entschlüsse gefestigt und erreichen den höchsten Grad der Vervollkommnung. Die Folge davon ist, dass seine Neigungen rein und aufrichtig gemacht werden. Das aber schliesst notwendig Ordnung im persönlichen Benehmen in sich. Hat nun der Fürst sein persönliches Tun und Lassen geordnet, so ist es ihm ein Leichtes, Ordnung in seine Familie zu bringen. Wird aber erst die Herrscherfamilie gut geleitet und verwaltet, so wird auch das Reich gut regiert, es herrscht Friede und Eintracht und alle Tugenden blühen⁵⁾.

Der Fürst muss also persönlich die Tugend lieben⁶⁾ und durch fleissige Ausübung derselben dem ganzen Volke sich selbst als leuchtendes Beispiel vorstellen, dem es nachfolgen kann. Denn das Volk wird besser regiert durch das Tugendbeispiel von oben herab, als durch Androhung von Strafen, letztere machen es bloss vorsichtig in seinem Wandel, ersteres dagegen bringt es dahin, dass es wegen seiner bösen Handlungen errötet, derselben sich schämt und von selbst die Bahn der Tugend betritt⁷⁾. Die Autorität der Fürstentugend und der Fürstenwürde flösst nämlich dem Volke Ehrfurcht ein und gibt den obigkeitlichen Verordnungen die notwendige Sanktion⁸⁾.

¹⁾ T. Y. 13, 4.

²⁾ L. Y. 12, 7.

³⁾ L. Y. 2, 21.

⁴⁾ T. Y. 20, 6; 20, 11.

⁵⁾ T. H. 5.

⁶⁾ L. Y. 12, 19.

⁷⁾ L. Y. 2, 3.

⁸⁾ T. Y. 29, 3.

In besonderer Weise soll sich der Fürst auszeichnen und mit gutem Beispiele vorangehen durch Arbeitsamkeit¹⁾ und wahre, kindliche Liebe²⁾. In letzterer Beziehung lobt Confucius hauptsächlich den alten Kaiser Chün und behauptet, dass seine grosse Tugendhaftigkeit der Grund gewesen, warum er in den Besitz der kaiserlichen Würde gelangt sei³⁾. An ebendemselben Kaiser exemplifiziert Confucius noch eine andere Pflicht des Herrschers, nämlich die, gerne sich belehren zu lassen und die guten Ratschläge sorgfältig zu erwägen und zu benützen⁴⁾.

Der Zweck, welcher dem Fürsten beim Vollzuge der Regierungsgeschäfte stets vor Augen schweben muss, ist das Gemeinwohl⁵⁾, während persönliche Vorteile nicht gesucht werden dürfen.⁶⁾ Dazu aber ist notwendig, dass der Fürst gute Minister anstelle, nur ehrliche, durchaus rechtschaffene und einsichtsvolle Männer zu den öffentlichen Stellen und Würden berufe⁷⁾ und selbst von einem glühenden Eifer für die Ausübung der Humanität beseelt sei und dieselbe kundgebe durch Werke des Wohlwollens und der Barmherzigkeit; in diesem Falle besitzt der Fürst nach der Ansicht des Confucius alles, was er braucht, um die Menschen zu regieren.⁸⁾

Als glänzendes Beispiel in dieser Beziehung nennt Confucius den Kaiser Yü (2207 v. Chr.), welcher sich durch grosse Mässigkeit auszeichnete, höchst fromm war gegen die Geister und Genien, bescheiden und einfach in seiner gewöhnlichen Kleidung, dagegen sich mit herrlichen Gewändern schmückte bei Vollziehung der Zeremonien, der für seine eigene Person nur eine ganz geringe und einfache Wohnung innehatte, dagegen alle seine Kräfte darauf verwandte, zum Wohle des Landes Deiche zu bauen und Kanäle zu graben.⁹⁾

Wahre Humanität ist aber unmöglich ohne Gerechtigkeit; deswegen ist auch der Fürst verpflichtet, diese Tugend fleissig zu handhaben. Alsdann werden die Untertanen es auch nicht wagen, Ungerechtigkeiten zu verüben.¹⁰⁾

Eine Hauptsorge für den Fürsten soll die eifrige und umsichtige Pflege der Staatsgeschäfte sein, die Interessen des Volkes bilden dabei die leitende Norm.¹¹⁾ Dem Volke gegenüber hat sich der Fürst zu benehmen, wie der Vater gegen den Sohn¹²⁾, alles Gute muss er ihm zuwenden, alles Böse von ihm ferne halten. Fünf vortreffliche Dinge gibt es, welche dem Volke zum Vorteile gereichen und deswegen vom Fürsten stets im Auge behalten werden sollen: Wohltaten auszuteilen, ohne zu verschwenden; Frohndienste und Arbeiten vom Volke zu fordern, ohne dessen Hass zu erregen; hinreichende Einkünfte und Steuern verlangen, ohne sich dem Geize und der Habsucht zu ergeben; Würde und Grösse besitzen ohne anmassenden Stolz, und Majestät ohne Härte. Daneben gibt es aber auch vier schlechte Handlungen, welche dem Volke Nachteile bringen und

¹⁾ L. Y. 13, 1.

²⁾ T. Y. 17, 1.

³⁾ T. Y. 17, 2.

⁴⁾ T. Y. 6.

⁵⁾ T. Y. 20, 4.

⁶⁾ L. Y. 13, 17.

⁷⁾ T. Y. 20, 4; L. Y. 2, 19; 13, 2.

⁸⁾ L. Y. 17, 6.

⁹⁾ L. Y. 8, 21.

¹⁰⁾ T. Y. 17, 4; L. Y. 12, 17.

¹¹⁾ L. Y. 1, 5; 13, 17.

¹²⁾ T. Y. 20, 11.

darum vom Herrscher beständig gemieden werden sollen: das Volk nicht unterrichten, bei Fehltritten es nicht warnen, lässig sein im Befehlen, dem Laster des Geizes fröhnen¹⁾.

Sorgsam halte der Fürst die Schmeichler von sich ferne, denn diese sind ihm sehr gefährlich.²⁾ Ebenso soll er den Geist der Neuerung fliehen, die alten Gebräuche mit Ehrfurcht, die Trauerzeremonien mit Schmerz vollziehen³⁾ auch bezüglich Zeiteinteilung, äusserer Prunkentfaltung, Kleidung und traditioneller Sangesweise bleibe er stets beim Althergebrachten, aus Verehrung gegen die höchst weisen und berühmten Herrscher, von denen ehemals dies alles festgesetzt worden.⁴⁾

Neben diesen ethischen Anforderungen stellt Confucius für den Fürsten noch manche Regeln auf, die aber mehr politischer Natur sind. Diese, sowie die besonderen Vorschriften, welche er einzelnen öffentlichen Beamten an die Hand gibt, um die Staatsmaschine im Gange zu halten, übergehe ich hier, weil sie bereits über den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit hinausliegen.

Nur möchte ich noch hinweisen auf das grossartige Bild, unter dem sich Confucius seinen Idealfürsten gedacht hat, denn gerade damit zeigt er uns am deutlichsten, welche weitgehende Anforderungen er an den Herrscher stellt:

Nur der vollendete Weise, nur der Tugendhafte schlechthin kann eigentlich Herrscher sein. Denn nur er allein ist würdig, die souveräne Autorität zu besitzen und den Menschen zu gebieten, weil er mit seinem scharfen Verstande die innersten Gesetze der lebenden Wesen, besonders des Menschen, zu durchdringen und vollständig zu begreifen vermag. Nur der Weise allein ist imstande, Wohltaten im Ueberflusse um sich zu verbreiten, da er einzig eine wahrhaft hochherzige Gesinnung und einen leutseligen, milden Charakter besitzt. Nur der Weise allein kann die Gerechtigkeit walten lassen, da seine Seele fest und erhaben, seine Geisteskräfte voll Ausdauer und Beharrlichkeit und seine Grundsätze unzerstörbar sind. Nur der Weise vermag sich von Seite des Volkes Achtung und Verehrung zu erwerben, wegen den vielen an ihm hervorragenden guten Eigenschaften und Tugenden, wegen seiner Ehrbarkeit, seiner Schlichtheit, seines Ernstes, seines geraden und gerechten Sinnes. Nur der Weise besitzt die Fertigkeit, genau und pünktlich das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, weil er in besonderer Weise mit reichen Talenten, vielfachen Geisteskräften und tiefer Einsicht, der Frucht anhaltenden Studiums, ausgestattet ist⁵⁾.

Mit vollem Rechte vergleicht darum Confucius seinen Idealfürsten mit dem Polarsterne, der unbeweglich an seiner Stelle bleibt, während alle andern Sterne um ihn herumkreisen und ihn zum Führer nehmen⁶⁾. Denn nach seiner Auffassung ist der vollendete Regent ja unermesslich erhaben über das niedere Getriebe menschlicher Leidenschaften und törichter Wahnbilder, gefestigt in aller Tugend, allen ein leuchtendes Beispiel, zu dem alle mit kindlicher Verehrung, Liebe und demütigem Gehorsame emporblicken.

Diesen Idealfürsten, ausgestattet mit all den genannten Eigenschaften, Fähigkeiten Tugenden und Tätigkeiten, um der ganzen Weite seiner Pflichten vollkommen genügen zu können, sehnt Confucius herbei: „Möge dieser höchst weise Mann erscheinen mit

¹⁾ L. Y. 20, 2.

²⁾ L. Y. 15, 10.

³⁾ L. Y. 3, 26.

⁴⁾ L. Y. 15, 10.

⁵⁾ T. Y. 31, 1.

⁶⁾ L. Y. 2, 1.

seinen Tugenden, seinen gewaltigen Kräften und die Völker werden nicht verfehlen, ihm ihre Verehrung zu bezeigen und seinen Worten Glauben beizumessen!¹⁾“ Damit beweist Confucius, dass er nicht etwa einem lebenden Herrscher mit seinem Fürstenideale hat schmeicheln, sondern ganz allgemein den Pflichtenkomplex eines guten Fürsten hat feststellen wollen.



Die vorliegende Skizze darf nicht Anspruch erheben darauf, eine völlig adaequate Darstellung der confucianischen Moral zu bieten, zumal ich mich nicht in der Lage befunden, die neuere und neueste Literatur über Confucius zurate ziehen zu können; aber immerhin glaube ich, die ethischen Vorstellungen dieses berühmten chinesischen Weisen wenigstens in den Hauptzügen vorgeführt zu haben.

Will man Confucius richtig beurteilen, so darf man nie vergessen, dass er nicht Metaphysiker sein wollte, sondern nur ein Lehrer der Moral. Aber auch hierin hat er sich nicht bemüht, die höchsten und bedeutungsvollsten ethischen Grundbegriffe durch weitläufigere Spekulation zu entwickeln und genau abzugrenzen. Vielmehr ist sein Sinn stets auf das unmittelbar Notwendige im sittlichen Leben gerichtet. Da weiss er aus der reichen Fundgrube eines erleuchteten Geistes und eines warmen Herzens meist überraschend schöne und richtige Lebensregeln hervorzuholen und seine ganze Umgebung für das sittlich Gute zu begeistern.²⁾

Sein Beruf als praktischer Lehrer der Sittlichkeit brachte es auch mit sich, dass er bei seinen Unterweisungen oft von rein pädagogischen Motiven sich leiten liess, je nachdem die verschiedenen Charaktere und Veranlagungen seiner Schüler diese oder jene Behandlung als notwendig oder doch als wünschenswert erscheinen liessen. Derartige Lehrbestimmungen konnten freilich bei der Systematisierung der sittlichen Anschauungen des Confucius nicht verwertet werden.

Leider finden sich in den Schriften unseres Moralphilosophen mehrere dunkle, ja ganz unverständliche Stellen. Nach dem Zeugnisse des berühmten Sinologen Reinhold v. Plänckner sind selbst den chinesischen Gelehrten manche bildliche Ausdrücke in Confucius nicht mehr klar; begreiflicherweise musste die Dunkelheit der betreffenden Texte sich noch steigern für denjenigen, dem die Worte des Meisters erst aus dritter Hand vorlagen. Sobald man von diesen, grösstenteils die spekulativen Grundlagen der Ethik betreffenden Partien absieht, kann man mit Confucius vollständig übereinstimmen, wenn er sagt: „Meine Lehre ist einfach, und leicht ist es, in dieselbe einzudringen.“³⁾

Confucius hat rücksichtlich des Lehrgehaltes, der Lehrmethode und auch in seinem ganzen Charakter unstreitig am meisten Aehnlichkeit mit Sokrates. Allein das berechtigt noch lange nicht zur Annahme, dass seine teils von ihm, teils von seinen Schülern

¹⁾ T. Y. 31, 3.

²⁾ Hierzu war aber Confucius, wie wenig andere, befähigt und berufen vermöge seines höchst edlen Charakters und seines tugendhaften Wandels. Seine Schüler erzählen von ihm, dass er von vier Dingen ganz frei gewesen: von Eigenliebe, Vorurteilen, Halsstarrigkeit und Selbstsucht. L. Y. 9, 4. Besonders heben sie an ihm die Liebenswürdigkeit und Zuvorkommenheit rühmend hervor, und bei jeder Gelegenheit preisen sie seine Aufrichtigkeit, Rechtschaffenheit und Bescheidenheit; aber auch seine Offenheit und Freimütigkeit wird gepriesen. L. Y. 7, 37; *ibid.* 10, 1—4.

³⁾ L. Y. 4, 15.

schriftlich niedergelegten Unterweisungen der äussern Form nach auch die vollendete Gestalt des Dialoges erreichen, wie dies etwa den sokratischen Lehren durch Platon zuteil wurde. Im Gegenteil, da herrscht die denkbar grösste Einfachheit und Kunstlosigkeit in der Erzählung und in der Darstellung der Lehre. Auch die Systematik und die konsequente Durchführung und Entwicklung einer Idee fehlt besonders im Lün-Yü, wo sehr oft die heterogensten Sachen in ein Kapitel zusammengedrängt werden. Natürlich kann das die Annehmlichkeit der Lektüre nicht vermehren.

Wenn ich schliesslich die Ideen, die während der Ausarbeitung dieser Skizze über die confucianische Ethik meinem Geiste sich aufgedrängt haben, in ein kurzes Endurteil zusammenfassen soll, so lautet es dahin, dass man bewundernd den klaren und tiefen Geist dieses hervorragenden Mannes anerkennen muss, der meist so schön und, wenigstens in der speziellen Ethik, ziemlich allseitig richtig die Sittlichkeit erfasst hat und unzähligen seiner Stammesgenossen hierin ein edler Lehrer geworden ist; andererseits aber kann man gerade bei diesem im Denken und Beobachten so ausserordentlich geübten und zugleich mit einem höchst aufrichtigen Herzen begabten Weisen wiederum so recht deutlich sehen, dass die menschliche Vernunft in der moralischen Unmöglichkeit sich befindet, aus sich allein alle Wahrheiten des natürlichen Sittengesetzes ganz sicher, ohne Beimischung von Irrtum und allgemein zu erkennen. „Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet.“¹⁾

¹⁾ S. Thom. Aq. c. gent. l. I. c. 4.



U. J. O. G. D.

